

كتاب

شرح العقائد تأليف العلامة سعد الدين
مسعود بن عمر التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩١

ويليه حاشية المولى احمد بن موسى الشهير
بالخيالي المتوفى سنة
وفرغ من تأليفه في رمضان سنة ٨٦٤



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته ۝ وكمال صفاته ۝ المتقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماته ۝ والصلوة على نبيه ۝ محمد المؤيد بساطع حججه ۝
وواضح بيناته ۝ وعلى آله واصحابه ۝ هداة طريق الحق وحماته ۝ وبعد فان مبنى
علم الشرائع والاحكام ۝ واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
۝ وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام ۝ نجم الملة والدين
عمر النسفي ۝ اعلى الله درجته في دار السلام ۝ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد
ودرر الفوائد ۝ في ضمن فصول هي للدين ۝ قواعد واصول ۝ واثناء نصوص هي
لليقين ۝ جواهر وفصوص ۝ مع غاية من التنقيح والتهذيب ۝ ونهاية من حسن التنظيم ۝
والترتيب ۝ فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ۝ ويبين معضلاته وينشر
مطوياته ۝ ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام ۝ في توضيح وتحقيق
للمسائل غب تقرير ۝ وتدقيق للدلائل اثر تحرير ۝ وتفسير للمقاصد بعد تمهيد
وتكثير للفوائد مع تجريد ۝ طاويا كشح المقال ۝ عن الاطالة والاملال ۝ ومتجافيا عن طرفي
الاقتصاد الاطناب والاخلال ۝ والله الهادي الى سبيل الرشاد ۝ والمسؤول لنيل العصمة

والسداد ۝ وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق
بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك
اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين ۝ لصفاء عقائدهم ۝ ببركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام وقرب العهد بزمانه
ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن
بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة
الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد
عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام
كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم
بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم
لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا بينه وبين غيره من العلوم ولانه انما يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم

ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين
هذا هو الكلام ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم
تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم
خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد
وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى يقرر أن
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا
فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم إنهم توغلوا في علم الكلام و
تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال
الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة إخوة مات
أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال إن الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب
بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الأشعري فإن قال الثالث يا رب لم أمتني
صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب
فقال يقول الرب إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك
أن تموت صغيرا قال الأشعري فإن قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أعصي فلا أدخل
النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه
بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة
ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في

في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين
وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته
العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية
المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
إليه من غوامض المتفلسفين وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات
ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته
وأفعاله ثم منها إلى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده
من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال
قال أهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه حقائق
الأشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض وقد يقال
إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة
معناها بديهي التصور فإن قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة
ثابتة قلنا المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان و
الفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله

انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
متحقق وقيل المراد به العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس
ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها
خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات
باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا
الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم
من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم
اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان
والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق
لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما
يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى
الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها البديهيات وقد يقع فيها اختلافات
وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها
فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او
الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة

المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة
واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن
ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه
وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها
لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي
ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن
للخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب
من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء
ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير
المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري
كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك
كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما
وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة

المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والنظريات
والبديهيات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا وان كان بعضها يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام
حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم
من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل الصفراء وان العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة
الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة
فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان
الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي القوة المودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء
والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى
ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من
الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى
قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق
للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ام يمتنع
ذلك ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير

تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف القوة الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان
قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا
على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر
فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم
وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى
بقتل عيسى عليه السلام واليهودي بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل
خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب
كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها
التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من
العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية و

والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق
للعادة قصد به صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وهو اي خبر الرسول عليه السلام
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم
لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده
تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه
خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم
الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات
اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط
فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل

به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري
في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواترت الاخبار به وفي
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول
عليه السلام والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على
المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه
يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد
للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره
قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول عليه السلام ولذلك جعل
استدلاليا واما العقل فهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو
المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل
هو جوهر مجرد يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو
سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض
الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان
ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه
معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة

معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولك
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا فيلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق
من العقلاء واستدلالا من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعجز عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم
بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل
نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا
الكتاب **وما ثبت منه** اي من العلم الثابت بالعقل **بالبداهة** اي باول التوجه
من غير احتياج الى الفكر **فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه** فانه بعد
تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم من كله فهو لم يتصور معنى الكل
والجزء **وما ثبت بالاستدلال** اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من
العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا
رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول بالتعليل والثاني بالاستدلال
فهو كسبي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر
في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات
فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد
يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار

بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول
النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر
كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان **والالهام** المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق
الفيض **ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق** حتى يرد به الاعتراض على حصر
الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات
والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر
انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا
فلا شك انه قد يحصل به العلم لبعض الناس وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير
من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة **والعالم** ما سوى الله تعالى من الموجودات لما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج به صفات الله تعالى
لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها **بجميع اجزائه** من السموات وما فيها والارض
وما عليها **محدث** اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا
للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث

ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله **اذ هو** اي العالم **اعيان واعراض** لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل
منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل **فالاعيان ما** اي ممكن يكون **له قيام بذاته**
بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع
تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي
محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه
امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء
بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول
نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري تعالى
عز اسمه **وهو** اي ما له قيام بذاته من العالم **اما مركب** من جزئين فصاعدا **وهو الجسم**
وعند البعض لا بد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح
على ما يشاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب
من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء
واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد
زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة و
عظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي
هو اسم لا صفة **او غير مركب كالجوهر** يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا

وهما ولا فرضا **وهو الجزء الذي لا يتجزى** ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها
عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني ان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق
الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت
النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من
عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات
غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا واما العظم والصغر فباعتبار المقدار القائم به
والافتراق لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة
ام لا قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة
المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها **والعرض ما لا يقوم بذاته**

بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث
في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى وقيل
لا بل هو بيان لحكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة
والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة
والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى
والروائح وانواعها كثيرة وليس لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض
الا للاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول
الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد
الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده
اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان
فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى
فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا
قلت هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها

تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما
من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال
تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو من الحوادث لو ثبت
في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث كثيرة الاول انه لا دليل
على ثبوت انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته
ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يثبتها الفلاسفة والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل
على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسماوات من الاشكال والامتدادات والاضواء
والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات
الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ

المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا و
المحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب
من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا
لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع
من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة فاعلية
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا
عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو
ان يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة
اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان
الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في
الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا
بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناها
غير متناهية هذا خلف وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق
جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات
الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى

معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى
ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ
اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو
امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على
مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع
اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما
اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما
عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد بالفساد عدم التكون

بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني
في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم
التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب بالذات فانه لا يصدق على الصفات ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري
رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا
على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم
في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية
والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف
للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من
القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا
زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة

جازمة بان حدوث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من
الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها
نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له
بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان
القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت
بالمنعوت كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام اذ ليس هناك شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ
بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة
وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف
بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا
لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في
موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع



من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى
الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح الاطلاق
الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم
للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة
او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين احدهما في الترادف والثاني
في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى **ولا مصور** اي ذي صورة وشكل مثل
صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات
والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات **ولا محدود** اي ذي حد ونهاية **ولا معدود**
اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد
وهو ظاهر **ولا متبعض ولا متجز** اي ذي ابعاض واجزاء **ولا متركب** منها
لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا **ولا متناه** لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد **ولا يوصف بالماهية** اي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا
ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركيب **ولا بالكيفية** من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب
ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق
يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء
والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر
الفرد متحيز ولا بعد فيه قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ



المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد والمكان ما يشغله شيء ممتد فما ذكر دليل
على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم
الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما
لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء
ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر
وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره
في التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح قضاء
لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام
ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيه من شائبة الحدوث
والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة
ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات
الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع
الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة
الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها من صفات الكمال تدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات
ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على مثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة

فيكون الواجب على بعض الوجوه ناقصا

والجسمية والصورة والجوارح وان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون
مباينا للعالم في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض
علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا
لسبيل الاحكم **ولا يشبهه شيء** اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل
واحد منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف
فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود
ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب
الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف
واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك
الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة
من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه
لا مخالفة لان مراد الاشعري من المماثلة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة
كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع

الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل **ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء** لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار
الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم
وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد
والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد **وله صفات**
لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على
الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك لا كما زعمت المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال
ظاهر بمنزلة قولنا اسود ولا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته و
غيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا
وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به
مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء
والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب
وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم بذاته زائد
عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات
فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة
وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم

ومعبود الخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية
من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى قائمة بذاته ضرورة
انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن
مرادهم نفي كون الكلام صفة له تعالى لا اثبات كونه صفة له تعالى غير قائمة بذاته ولما تمسك
المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات
الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان الواجب
الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء
فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان
لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم
قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات
متغايرة وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة
متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى
ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول
بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب لذاته
هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي

فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء تعدد وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا
واثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع
بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله
تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ
وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالغيرية صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد
لزم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
الفساد ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم

قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود
العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة
والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد
صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا
هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة
بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين
لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم
انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى
موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد
متناول لكل فرد من احاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من
العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات
عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
(والحياة) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهو صفة

وهو صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهو صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما
لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشية) وهما عبارتان
عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد
على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم
ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل
غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (و
الفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ
الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل
التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل
منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها
اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني
زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى

متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات
ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما
كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل
الكلام بعض التفصيل فقال **وهو** اي الله تعالى **متكلم بكلام هو صفة له** ضرورة امتناع
اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث
ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له **ازلية** ضرورة امتناع قيام الحوادث به
ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم **وهو** اي الكلام **صفة** اي معنى قائم بالذات **منافية للسكوت**
الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه **والآفة** التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة
كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما
يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ
قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك
فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضدهما اعني السكوت والخرس **والله تعالى متكلم بها
آمر وناه ومخبر** يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث
انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على
تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع
بل يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل
فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل

لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على
العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا
نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل
الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب
تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان
جعلنا فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا
لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فأمره بان يفعل كذا بعد
الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل
ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان ولما
صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال **والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق** وعقب
القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها
على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا
يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام و
يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف

بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون
بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا
الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن
اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف
تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اى القرآن
الذى هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف
الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اى بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب
ولا في الالسنة ولا في الآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه
ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما في الاذهان وهو على
ما في الاعيان فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد
حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في
قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في
المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على
المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز
ان يسمع ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليهم اجمعين
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم
فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان
يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه
وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور
في النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق
ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة الله تعالى
وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى
ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى
وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه
ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميته اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان
المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن
اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب
الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد
التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم

كما ان في نفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ و
القراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم
بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف
من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا **والتكوين** وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود **صفة لله تعالى** لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ
الاشتقاق وصفا له قائما به **ازلية** لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته
لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما
بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع و
الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه

ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم
والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية
مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا
لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة
والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون
كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى
الجواب بقوله **وهو** اي التكوين **تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل
لوقت وجوده** على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث
بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها
قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد
وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيستلزم قدم
العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال
من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا
بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون
محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف

على حدوث العالم لكن القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قول بحدوثه ومن ههنا يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل
انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها
بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه
اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول **وهو غير المكون عندنا** لان الفعل يغاير المفعول كالضرب مع المضروب
والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا
بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع
وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير
صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا
فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما
واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه
ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء

١٥

من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم
محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق
ولعارضها المسمى بالوجود تحقق
آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال
هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق
والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته
ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية
فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه
المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات
والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة
لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة
من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرناه الآيات

الآيات إن قطعية بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق
الأصلح دليل على كون صانعه قادراً ومختاراً وكذا حدوثه إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام
بالبصر وهو معنى إدراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا
العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم
وأكمل ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى أن العقل
إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم له برهان على ذلك مع أن الأصل
عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل أهل الحق على إمكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة
عن الوجود بعد العدم والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم
في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص
الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة
عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار
فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شيء عينه أجيب عنه بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في

لزوم كونه موجوداً ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لأن أول ما نرى
شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو إنسانيته
أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه
من الجواهر والأعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها
من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية
بقوله رب أرني أنظر إليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز
في ذات الله تعالى أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والأنبياء منزهون عن ذلك وأنه تعالى
قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لأن معناه الإخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد
اعترض بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن
بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال وأجيب بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر
ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام إن الرؤية
ممتنعة وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال
عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال
اجتماع الحركة والسكون وواجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
وأما السنة فقوله عليه السلام إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور
رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع
الرؤية في الآخرة وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين

وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي
في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية
البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله **فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال**
شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر
فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا هو ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى
فلا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك
هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم
لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعذر
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة
في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة
فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم
في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان
واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب

يكون بالقلب دون العين **والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة**
والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن
اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج
اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد
الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد
يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في
المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو
ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي
عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد صح
ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة
العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناط استحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء
النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي



وحركة الارتعاش والثاني الاول باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه
على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى
وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء
لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات
في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير **وهي** اي افعال العباد كلها
بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد **وحكمه** لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين **وقضيته** اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام
لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل
لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد فيه من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه
من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر ان الكل بخلق الله وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا
انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار
ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيح كخلقه وايجاده ونحن نمنع
ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادته تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني

مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد
اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على
الصاحب بن عباد وعنده الاستاد ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاد قال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه
لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
وباب التأويل مفتوح على الفريقين **وللعباد افعال اختيارية يثابون بها** ان كانت طاعة
ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش والارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن
للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد
الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب
بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل
بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب وجوده
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه
باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار
قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري تعالى

فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق
أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا
لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن
لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف
العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور
الواحد يدخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد
ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك
في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه
للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق
لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به
والخلق يصح فإن قيل فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة قلنا الشركة أن يجتمع
اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا
لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين
بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل
العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب فإن قيل فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا
إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها فجزمنا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن
وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل

في الآجل والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله
تعالى أي بإرادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني أن الإرادة
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح
والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل إشارة إلى
ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى
قدرة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير
فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت
الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض فإن قيل لو سلم استحالة
بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة
السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا
مقارنة ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل
إما بتجدد الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها
في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة وإن قالوا بامتناعه
لزم التحكم والترجيح بلا مرجح إذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك
على الأعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى ممتنعا ففيه نظر لأن

لأنّ القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن
كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط
أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة في الحالتين على السواء ومن
ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها
معه وإلا فقبله وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي أن بقاء
الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل
القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر
مكلف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار إلى الجواب بقوله **ويقع هذا الاسم** يعني لفظ الاستطاعة
على سلامة الأسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
إليه سبيلا فإن قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له
فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة أسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة
يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة أسباب الآلات إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة** التي هي سلامة
الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن
يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها
الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله حتى أن القدرة المصروفة
إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيّع باختياره صرفها

صرفها إلى الإيمان المكلف فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر قبل الإيمان لا محالة فإن أجيب بأن المراد أن
القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا يكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها
بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به وأما نفس
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام
فليتأمل **ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه** سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا لكن
الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والأمر في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء للتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل إيصال
ما لا يطاق من العوارض إليهم وإنما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الأشعري لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه
نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه وحلها أنا
لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له
الامتناع بالغير وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى أن الله تعالى لما
أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما
بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يلزم المحال **وما يوجد من الألم في المضروب**
عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان قيد بذلك ليصلح محلا

الحركات في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق لله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما
اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر
فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة
المفتاح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل
بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه اصلا والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وفي ذلك
بانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم في الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون
عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدا لارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي
ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو

وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه
معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون
ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده
وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه
او ان يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة
والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق
لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا
معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق
التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم
المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى
المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء

اهل الجنة وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات
لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى
اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء
والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى
تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم
وغاية متشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون
حقا للمانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل
وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه
محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل
الى الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في
القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور
كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر
فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون

بحث عذاب القبر



عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
وقال النبي عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد
عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر
النكير الى آخر الحديث وقال النبي عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له
ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب عنه انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها
نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب
ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة
واعلم انه لما كانت احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم
اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها
تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور
بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون
وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة
بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم
عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه



سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون
الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد
ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا
كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال
اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم
حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن
فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى



لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء
ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها
فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق
من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان
الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم
الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني
على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام
واسكانهما في الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة
عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم
باطل بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما
المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا

واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء
بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله تعالى
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد
علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر
او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة
وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان
لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي
هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان
خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين
المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة
بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه
نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من
المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم
والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر

انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير
المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني
الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام
الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم
مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين
الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري رضي الله عنه فاخذنا بالمتفق عليه
وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه
ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر
من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى
قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وكقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك

والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد
على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به
باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم
عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد
فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الكلام ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا في هذا المعنى بوجهين
الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل
على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم
انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة
ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم
كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة
الى كل احد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الايات
والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا
اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع

على انه لا يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة
وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق
الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص
والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا
بالادلة القطعية من الكتاب والسنة صح
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة
الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو
عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى فمن يعمل



خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول
النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من
النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو
اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجنايات فلا يكون عدلا وذهب
المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب
منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه
والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون
الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب
ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على
عدم الخلود كما مر **والايمان** في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان
ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدق به وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق



الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من
امارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه
واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى
حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع صح
هو التصديق بما جاء به من عند الله اي تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون **والاقرار به** اي باللسان الا ان
التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن
في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق
والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب
جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق
بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن
مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ
ابو منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان

وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي
عليه السلام اللهم ثبت قلبي على الايمان وثبت قلبي على دينك قال النبي عليه السلام لاسامة حين قتل
من قال لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى
لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة و
العرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن
بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر و
ما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما
المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا
الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس
ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب
جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد و
لا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان

الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع
القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ
حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة
الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير
عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام
والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل
اكثر وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى
الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في
سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال
وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر
ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع لمسألة كون الطاعات جزءا من الايمان وقال بعض المحققين
لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان
تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن
ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا
على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع

بجحودهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور
في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر
كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض
المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من
اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي
يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر
ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا
واختياريا ولا يكفي المعرفة فيه لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار
وهو من علامات التكذيب والانكار **والايمان والاسلام واحد** لان الاسلام هو الخضوع
والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة
لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما

بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن
الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به
من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فظهر بطلان
بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهري من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه
سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق **واذا وجد من العبد**
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا
مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب واحالة
الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر
الله تعالى او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم الشك
ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقال لا يجوز لانه لو لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف
وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب

قوله والا يظهر صح

ان شاء الله تعالى لان الثبات ليس الا بحال المكتسبة ولا في تصور البقاء عليه في العاقبة
والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى
وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق
في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم
المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله **والسعيد**
قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله **والشقي قد يسعد** بان يؤمن بعد الكفر **والتغير**
يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى
لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة **ولا تغير على الله تعالى**
ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه
ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة
والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن
فوض الى المشيئة اراد الثاني **وفي ارسال الرسل** جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد
بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي عليه السلام في صدر الكتاب **حكمة** اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى
ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا

بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق
ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال **وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين**
لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب **ومنذرين** لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد **ومبينين**
للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر
دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **وايدهم** اي
الانبياء **بالمعجزات الناقضات للعادات** جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادات على يدي مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد
بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور
المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه
رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب
ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا هاهنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة
لانها احد طرق العلم كالحس فلا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها
لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم



الضروري الحسي بحرارة النار فان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال **واول الانبياء**
آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه
قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته
على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة
فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال
بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا
عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي
الاتيان لشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى
النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم
العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور
المعجزة حد التواتر وان كان تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة
في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل
النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال
ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم
بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم
انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه
ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق الجميل
واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر
الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت

واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى
كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام
ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى **وقد روي بيان
عددهم في بعض الاحاديث** على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال
مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا **والاولى ان
لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم** ان ذكر عدد اكثر من عددهم **او يخرج
منهم من هو فيهم** ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على
جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل المخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام
من غير الانبياء او غير النبي عليه السلام من الانبياء عليهم السلام بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان **وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى** لان هذا معنى النبوة
والرسالة **صادقين ناصحين** لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة
اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو
انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا
للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما
الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة

كرفعة اللقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي
واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق
الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عليه السلام
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله العاملون بامره على ما
دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام
انهم بنات الله محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب
الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من
الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في
صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر
ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها
على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد
وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم

لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم
باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته
افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها والمعراج لرسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء
الله من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتني على الاصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة
يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال
كان رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين
والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر عليه كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة
لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال
السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو
من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور
ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل

الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر
من كثير من الصحابة ومن تابعهم ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان
صاحب سليمان وهو اصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما
كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء
فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام قال بينا رجل
يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه فقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث
فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم وقال عليه السلام امنت بهذا وغير ذلك من الاشياء
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل
الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه
بالمعجزات فلم يتميز النبي عليه السلام من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا
وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب وباللسان برسالة رسوله مع الطاعة

له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك
على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك
من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي عليه السلام لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه
قطعا بموجب المعجزة بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه
اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد
كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل
على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض
بعيسى عليه السلام ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج
بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو
النورين لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال
عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخلص اصحاب
الرسول على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء
من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين
في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة
الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم ثابتة اي نيابتهم عن رسول الله عليه السلام
في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة
بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر رضي الله عنه ثم لعمر رضي الله عنه ثم لعثمان رضي الله عنه ثم
لعلي رضي الله عنه وذلك ثابت لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم

في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا
على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة
ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف
الصديق
يتصور في حق أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه
فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي
رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وإن كان عمر فبايعه فوقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه
وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص
ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الأمر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه
قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين
الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة
وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات **والخلافة ثلاثون سنة**
ثم بعدها ملك وإمارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد
علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده
لا يكونون خلفاء بل ملوكا وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد
أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة
وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب وإنما الخلاف



في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا
لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم
المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب الإمام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل إمام
ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله **والمسلمون لا بد لهم من إمام**
يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة
والمتلصصة وقطاع الطريق وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول
الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم
ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة فإن قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل
ناحية ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة قلنا لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات
مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فإن قيل فليكتف بذي شوكة له
الرئاسة العامة إماما كان أو غير إمام فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك
قلنا نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة
العظمى فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
خاليا عن الإمام فتعصي الأمة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة
ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح لم نجده
للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم وأما
بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل **ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا** ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل
ما هو الغرض من نصب الإمام **لا مختفيا** من أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء **ولا منتظرا**
خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه

٤٢

محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه
وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء
لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم له اسهل **ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه**
يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر
على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا
لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش
فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن
كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابناء عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن
رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رضي الله عنه العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر

فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه **ولا ان يكون افضل من اهل
زمانه** لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة و
مفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة
الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب الامامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد **ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة**
اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور **سائسا** اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته
ومعونة بأسه وشوكته **قادرا** بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته **على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم** اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام **ولا ينعزل الامام
بالفسق** اي بالخروج عن طاعة الله تعالى **والجور** اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله
ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه
لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح تقليده ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق

محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه
وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء
لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم له اسهل **ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه**
يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر الواحد لكن لما رواه ابو بكر محتجا به
على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا
لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش
فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن
كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن
رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام **ان يكون معصوما** لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رضي الله عنه العصمة لا تزيل المحنة

وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه **ولا ان يكون افضل من اهل**
زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة و
مفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة
الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب الامامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد **ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة**
اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور **سائسا** اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته
ومعونة باسه وشوكته **قادرا** بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته **على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام**
وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام **ولا ينعزل الامام**
بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى **والجور** اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله
ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه
لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح تقليده ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق

اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ
القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام
صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير
وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم
جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة
عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل
امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان
اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من
مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة
عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر
الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي
فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى
الله تعالى ومن آذى الله تعالى فيوشك ان يأخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل
وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها

رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز
اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض اهل
القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه
واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه
واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا
فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة
وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين في السفر
والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
وروى ابو بكرة عن رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضوان الله
عليهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل
ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين جائزا لان الآثار
التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل

أنس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين
ولا تحرم نبيذ الجرة وهو أن ينبذ تمرا أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه نوع لذع كما في الفقاع
وكأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة
خلافا للروافض وهذا الخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرا فإن القول بحرمة قليله وكثيره مذهب أكثر من أهل
السنة ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون
بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي عليه السلام كفر وضلال نعم قد يقع تردد
في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وأنه
أفضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي
لعموم الخطابات الواردة في التكليف وإجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين إلى أن العبد
إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله
الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والزكاة
ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصا
حبيب الله مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه
أنه عصمه الله تعالى من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها
ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه لأنا نقول المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها أي عن
الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص
ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية
إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم

فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك
فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين
الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان ورد النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلت
عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى
ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر إذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة
كفر لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه
إذا اعتقد الحرام حلالا فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر وإلا فلا بأن يكون
حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو
خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
إلى أن يسكر كفر وأما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو
صوم رمضان لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر
لأن حرمة هذه ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن الحكم بما
ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الإمام السرخسي في كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض
يكفر وفي النوادر عن محمد أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح ومن وصف
الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده أو وعيده يكفر وكذا
لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء عليهم السلام على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمر بكفر
وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا باسم الله يكفر

وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة
الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم
بان العاصي يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلي
كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي
اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا
لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاده عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال على تقدير انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم
يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق
الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى
على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة
علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة
يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه
او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر
في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود
والثبوت والعدم يرادف النفي وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود

بانه الموجود او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان
القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث
الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
معنى قال عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا
وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله
ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام
ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق
النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا
ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى
لانه لا يعرفه حقا وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس انظرني
فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو النصر الدبوسي
قال الصدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر النبي عليه السلام من اشراط الساعة اي علاماتها من
خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى من السماء وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عليه السلام
علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات

ذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم
والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد رويت احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب
من كتب التفسير والسير والتواريخ **والمجتهد في العقليات** والشرعيات الاصلية والفرعية **قد يخطئ وقد يصيب**
وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب
مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا
المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان
لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار
ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه
وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ رحمه الله تعالى
وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان
بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد
الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود
ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات
الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد

كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتاب التلويح في شرح التنقيح **ورسل البشر**
افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل
اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة
علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان
الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب
وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي
الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة
بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم
من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر
الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم

الخفي فالايمان بهم اقوى حسبا لتقدمهم اوفي الرتبة قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله
الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون
ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله
من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى فالترقي والتصاعد والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم
بالحقيقة ولا عبرة لشيء من علم من الدقيقة ** قد تم كتاب العقائد
وقت العصر من شوال المكرم سنه ثمانية واربعين بعد
الالف والمائتين من هجرة من له الشرف
من يد محمد علي علائي
م م م م
م





اما بعد الحمد لمن هو اهله ● والصلوة على سيد رسله ● وآله وصحبه من صحب سبله ● فقد وجدت ايها
الساري بهذا النبراس ● كتاب فيه نور وهدى للناس ● يرشدك الى المكامن الخفية من شرح
العقائد النسفية ● ما منه آوان الدعة والاستراحة ● عن فتور المطالعة سالكا فيه جادة الايجاز
من غير تعمية ● والغاز وحين مات حول الخيبة في العلى ● والمثل الاعلى الصاحب الاعظم
والدستور المعظم ● بابه كعبة الحاجات ● تطوى اليه كل فج عميق ● وتستقبل وجوه الآمال كل
الحجيج ● باهت بنجابة الوزارة بهاشه ● وخص الامارة بنجابته ● ولي الايادي والنعم
ومربي اهل الفضل والحكم ● آخذ بيد العلى والعلوم ● ورافع الوية علم الشرع المرسوم جامع
المآثر والمفاخر ● وحاوي الرياسات بالاول والآخر ● الاول مداح لمجمعه الثناء والآخر نقاب
نوع الانسان ● والآخر معارج فهمه الوقار ● خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

شعر لو لم يدل اليوم حسن خلاله ● ما ظهرت الدوران آصف عصره ● وهو الوزير الغود في اقباله
اهل الفضل طرا كاسمه ● وكفى به برهان حسن خصاله ● كماله في الاوج بدر كامل جحيط ذا خير نواله
في كل علم عالم متبحر ● في فن علم عالم الخيالة ● سحبان عي في فصاحة لفظه ● … في افعاله
القصاب الافكار في تدبيره ● … الآراء في اقواله ● للناس يبذل … لفظه
فكانما الفاظه من ماله ● … الانوار في وجنانه ● فكانه … ● وهو الذي عم انعامه ونشأ المجد

الوزير الكبير محمود باشا ● اوضح الله غرة الغرة بيضائه ● ورفع علم العلم بعلائه ● ولا زال بدر …
مدبر المآرب ● يوجد عليه امة من الناس يسقون اليه منه المطالب ● فان رضي الاسماع بالقبول
فقد سعد كوكب الامل في بروج شرف الحصول ● والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا قال الشارح
النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما يتمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء
باسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء ودفع لتوهم
من تعارضهما فقد نوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي
كما هو المشهور ولك ان تحمل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء
لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة ثم وقوع الابتداء بالشيء على وجه
الجزئية ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يحمل احدهما على الاول ويذكر الآخر قبله بدون فصل
فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحيد
يقال توحد برايه اي تفرد به والمستقر فمعنى المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات
الجلية على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فيحتمل صيغة التفعل اما الصيرورة
بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل واحد من الغير ومنه التكون والتولد
واما التكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحيد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اه الكامل مع ملابسة جلال الذات قوله
ساطع حججه الاولى كون الضمير لله ليفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام
ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه قوله وبعد فان مبنى … اما على توهم
اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع من اجتماع
الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر فن البيان قوله والاساس قواعد عقائد
الاسلام القواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة
لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها واما يتوقفان على المسائل الكلامية …

زن في المدح لشموله الأول للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد او التفصيلية
التي تتوقف عليها العلم بها على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو التحقيق قوله هو علم التوحيد
والصفات اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فتسميته باسم
الى الكلام لكونه اشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب اشتد
سواده فرجحان الشك على الوهم اضافة الغيهب اليه والمظلمة للطلقة الى الوهم قوله بجمع الملة
والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع لها دين
ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء ومذهب من حيث انها يجمع عليها قوله
في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وآفة ولان تحية الجنة يقول لاهلها
سلام عليكم طبتم ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى فاضيف اليه تشريفا لها ومعنى هذا الاسم هو الذي
منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله طاب كشح الكشح الجنب وطي الكشح
كناية عن الاعراض قوله الاطناب والاظلال بالجر مجموعها بدل من الطرفين او بيان لهما وفي بعض
المتبوع بمعنى اوفى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدا محذوف قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف
على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا ورد عليه ان المراد
بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف
القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا
بانه يجوز ان يقدر مبتدا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون اخبارية
كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشائية على الاخبارية فيما له محل من الاعراب ويدل عليه
قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال
للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ولم يجعل
مخصصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ورد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية

في الآية من المحكي بتقدير المبتدا في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير
ممنوع وبتقدير المبتدا في المعطوف يكون اخباريا كالمعطوف عليه قوله اعلم ان الاحكام الشرعية
الحكم بمعان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد
ههنا لانه وان عم الفعل والاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته
قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول والتاكيد في الثاني او يجعل تعريفا للحكم الشرعي فالمراد
اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين
معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع
لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به
مطلق التعلق فالامر ظاهر وان لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاول لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق
بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجوب الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى ان
موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة
من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها (?) فيه
ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل تاويلا بان يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم
النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض
قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت
بين الورثة لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه لا يليق (?) قوله
والثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال
في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا
يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه

والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع
الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية **قوله** اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث
اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته فظاهر واما عند غيره فلان الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية والذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة
والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة **قوله** وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة
الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له
شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه **قوله** لصفاء عقائدهم هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله
مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اي بسبب استغنائهم بهذه الامور لا لما توهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا ترى انه لما ظهر الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون
الفقه مع انه من التابعين **قوله** وسموا ما يفيد معرفة الاحكام ان قلت ان الفقه بنفس معرفة
الاحكام لا ما يفيدها قلت المتوقف عليها هو المسائل المدونة فان من طالعها ووقف على ادلتها
حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام
الجزئية فان من علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال
التغاير بالاعتبار كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرفة بمعنى
ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد
وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا
وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم
المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتاتي بان يجعل الفقه عنوانا وعدم حصول احدهما في
المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه **قوله** عن ادلتها تتعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بان المراد
بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرئيل

جبرئيل عليه السلام والرسول عليه السلام فانه بالحدس لا بالاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي
ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت توقيف الاحكام للاستغراق فلا اشكال **قوله** ومعرفة احوال
الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام فيغنيه شيء ما ترى من الكلام وان التزم العطف على
الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد **قوله** كالمنطق للفلسفة غرضه التنبيه على
كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما الشارح نظرا الى
كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه
مورثا للقدرة **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم يقيد به لضاع اما قيد الاولية الاولى
او ذكر وجه التخصيص الثاني اذ الاشتركة في كونه اول ما يجب حتى يخص بالتميز واما احتمال تسمية الغير به
لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص لغيره **قوله** هذا هو كلام القدماء
اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما
وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم **قوله** ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في
الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل
الذين ماتوا زمان فترة من الرسل **قوله** قال الحسن قد اعتزل عنا ان قلت سيجيء ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف
عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده **قوله**
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة
او النار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب
انهما محل الثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة
الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نقض المعتزلة بان اطفال المشركين خدام

اهل الجنة بلا ثواب فلا او بقوله فادخل الجنة ادخلها شابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولا نزاع
على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى النفس وقس عليه قوله فدخلت النار **قوله** وكان الاصلح
لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا ترك الجميل
وسفه يجب تنزيهه تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله نفعه
فلزمه ما لزمه وبعضهم اعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه
للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين
والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء **قوله** فسموا اهل السنة والجماعة
وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء
النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها **قوله** قال اهل الحق الظاهر ان المقول
المجموع في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل
الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية على اختلاف اقسامهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم
اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم وكانهم هم القائلون **قوله** وهو الحكم المطابق قد يتوهم
الناظر رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله واما الصدق الخ
وقوله وقد يفرق الخ **قوله** فقد شاع في الاقوال الخ ان الصدق قد يطلق على غير القول
قال في حواشي المطالع يوصف كل منهما القول المطابق والعقد المطابق **قوله** يعتبر في الحق
من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا
متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يوصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو
الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى باعتبار الثاني تحقيقا **قوله** ومعنى حقيته
مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق
منه الصفة كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله

حمل مشيه على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع **قوله** ما به الشيء
هو هو لا يقال هو صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء هو هو
اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد تسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول ويرد بطلان الضمير
بمعنى وقد يجعل احدهما الموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض حينئذ ظاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك
ما به الانسان ضاحك وحمل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب
مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر **قوله** لا يمكن تصور الانسان
بدونه اي بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا فقيل عليه ما يستفاد منه ان الذاتي
ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اجاب بعد تسليم الاستفادة
بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللوازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص
عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل
ايضا ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالوجه وهو باطل وان اريد الامكان
العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور
الكنه مع الوجه لا به ولو سلم يجوز الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة
الى القيد اعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه
بالوجه غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام
من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا **قوله** وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية
نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص
قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناشئ عما سبق والمنشأ
المجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود لا اللغوية

في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على
البعض تقصير فالتمكن من التشاجر قوله ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه فان
اكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه
مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يقال بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ لا اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري لا يحتاج
البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر وكذلك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان
لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة ان المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج
الى التاويل وهو ان شعري الان كشعري فيما مضى وشعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل
بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا ولم فرق بين المعينين والمشهور
ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك
واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا قوله من تصوراتها والتصديق بها واحوالها
فاللام في العلم للاستغراق لا للانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما
فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين
قوله العلم بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق و
التانيث باعتبار المضاف اليه قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يرد عليه انه
ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا نضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق
الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما

معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان الشارح
يأباه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ثبوت
الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله والجواب ان المراد الجنس
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما شاهدناه من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه
على وجودها كلها وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما شاهدناه فالكلام السابق على
حذف المضاف او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات
ويكفي بهذا القدر تنبيها قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم
بعدم التحقق نسبة الى اي اخرى في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة تقاومها وتماثلها في القوة والضعف وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات
تخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السابق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم
قوله من ينكر ثبوتها اي تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة
الى الخصم ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك
قوله ان لا تحقق لشيء من الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة
الجليات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على
الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت
بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم
والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في
الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام المذكور الجلي البديهيات
على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول المراد به
بمعناه او عدم وجود الشيء لا يستلزم وجود الاشياء لجواز ان يكون الشيء الثابت في نفسه معدوما

في الخارج **قوله** اما بناء على العنادية وعدم قيامه على اللاادرية ظاهر واما على العندية فنقول
وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا
بما ادعوا من الشبهة **قوله** قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان والبيان
فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا الاثبات او نفيه
قوله قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد اكد على المضارع المفيد للقلة
الكثرة قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه
قوله لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق
لا الالزام **قوله** ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الادراك بالكسر وهو ما يكون باللسان
وانما الجهل من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعدمه مثل النطق بالجهل
حملا للفظ على الشايع المتبادر **قوله** فيشمل ادراك الحواس لكن عده علما يخالف العرف
واللغة فان البهائم ليست من اولي العلم فيهما **قوله** لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز الظاهر
وعدم الاحتمال لمتعلقه وانه وصف التمييز به مجاز ثم التمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية
المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان
خلا عن الحكم بان لم يوجب ايا ما فتصور والا فتصديق **قوله** بناء على عدم التقييد بالمعاني
فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر تخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان
الجزئيات الغيبية يدرك على كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند رؤيته وتحقيق
التوجيه ان لا يعم تلك الجزئيات وغايته ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي
معين وعلى وجه كلي فيصح ان لا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا ان الاولي ادراكه بعد الغيبة
عن الحواس مشكل **قوله** بناء على انه لا تناقض لها اي التمييزها الذي هو الصورة فلا يرد
على انها التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا

من ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض
التصور فيصح البناء لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا يثبت الا ان قلت كل تصور لا يحتمل غير صورته
الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا
انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الانسان ضاحك بالفعل بنقيض الضاحك
بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر على ان بناء شيء على شيء
في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير **قوله** على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل
كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض
الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض
اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له
نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر
هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع
ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه
صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة انسان والتصور مطابق
والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه
فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة
الذهنية آلة بملاحظته فتدبر فانه تدقيق **قوله** فانه لذاته اي ذاته تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يقتضي الى العلم وتعلقه بالمعلومات **قوله** قلنا هذا على عادة
حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر **قوله** عن تدقيقات الفلاسفة اي التي على عادة
فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع الاوقات فيما لا يعنيهم **قوله** لما وجد البعض الادراكات
يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم لا انه يختص به سواء كانت
اشارة الى عمومه **قوله** فلا يتم دليلها فانها مبنية على ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات

وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين مختلفين والكل باطل في الإسلام **قوله** مثلا فإن
فيه إشارة إلى أنهما لا ينقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم
ينفذ الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى **قوله** والحركات لا يقال الحركة من الأعراض
النسبية فكيف تدرك بالحس لأنا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق واللزوم
النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحس وما يقال إن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين في آنين أدرك
العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لأنه إدراك
الشيء بواسطة إحساس آلة وشبهه لا يعد محسوسا وإلا يلزم أن يكون المعقول محسوسا لتأديه
الإحساس بشكل المعنى إلى إدراك معناه **قوله** لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى إشارة
إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله توقف للاختصاص **قوله** فإن الخبر الكلام
إلى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل **قوله** بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أي على وجه
ذلك الشيء ملتبس في ذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الأوفق للمعنى لجنسه بكلمة ما
عبارة عن الإثبات والنفي وإما الموضوع وهو الأوفق للفظ فإن المخبر عنه هو الموضوع
ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الأول في
شرح المفتاح وإليه يشير قوله ههنا أي الإعلام بنسبة **قوله** لا يتصور تواطؤهم فيه إشارة
إلى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية **قوله**
ومصداقه إلى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدد معين مثل
خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم
من غير شبهة فيقبل عليه العلم المستفاد من التواتر فإثبات التواتر به دور وأجيب بأن
نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر
مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فإن قلت العلم بغير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة
الخاصة قلت عدم الدلالة عند عدم العلم بانتفاء سائر العلل فتأمل **قوله** وإما خبر النصارى

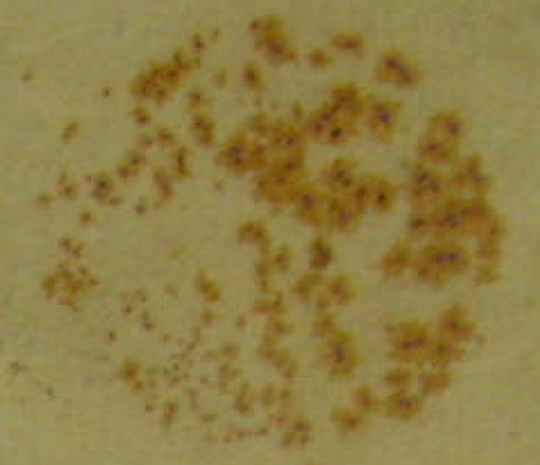
النصارى وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الإخبار فاحتيج
إلى المفعول فاحتيج إلى التمحل بتقدير في قوله واليهود ولكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل
كما أشير إليه في الكشاف فلا حاجة إلى التمحل **قوله** متواتر لم يبلغ أصل الخبر بقتله حد
التواتر وعرف اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر والجملة تخلف العلم وقبل العدم **قوله**
ربما يكون مع الاجتماع فيه إشارة إلى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق أن اجتماع
الأسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد وإنما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا
قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي **قوله** والرسول إنسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الأحكام ولو بالنسبة إلى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي عليه السلام لكن الجمهور
اتفق على أن النبي عليه السلام أعم ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسل الكتاب
واعترض عليه بأن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم
إلا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يجوز أن يتكرر نزول
الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات على تقدير صحتها النزول
عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورد ومالا لاستلزامه بأن اسمعيل
من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينبه
الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الخبر بالنسبة إلى هذه الأمة **قوله** أمر خارق
للعادة تمام الخ قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب
بحكم العادة ولا نقض بالوقتيات وأيضا إظهار النبي فرع وجوده والحق أن السحر ليس من الخوارق
وإن أطلق القوم عليه لأنه لما ترتب على الأسباب كلما أتى بها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها اشتبه
فيكون من ترتب الأمور على أسبابها كالإسهال بعد شرب السقمونيا ألا يرى أن شفاء
المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطبيعية غير خارق فإن قلت كرامة الولي معجزة لنبيه

ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على
سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزة حقيقة قوله لكن التوصل هذا الامكان هو الامكان الخاص
فيصح التعريف ان الدليل لا ضرورة في طرفي التوصل اذ يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك
ان تأخذه الامكان عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة في عدم التوصل قوله يستلزم لذاته
اى العلم بشيء آخر لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول
والملفوظ مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول قط بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم
التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخر فمختص بالمعقول اولا ب
لفظ المدلول قوله هو العلم هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظرية هو النظر في احواله
فقط لا ما يعم النظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قوله هو الذي يلزم من العلم به المراد بالعلم
التصديقي بقرينة ان التعريف للدليل تخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم
وبلزومه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء
واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية بديهية او كسبية لكن يرد عليه العكس صح
ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة
لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه
المقدمات التي يحدس منها النتيجة وفي بعضها ارادة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد
بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فبان انه
اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع
ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام
لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب
نعم الاولى صح قوله تصديقا برهان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما بظهر

واما ما ظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
فهو استدراج له وابتلاء لغيره قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك
عقلا لبطل دلالة المعجزة بهذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجاب العلم
بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا قوله فيتوقف على
الاستدلال قيل اذا تصور المخبر بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المخبر
بالرسالة موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والحق غلط لان تصور
المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه
بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ
من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل قوله اى عدم احتمال النقيض
هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره التعريف صح اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم
في الحال لا في الآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق قوله فهو بمعنى
الاعتقاد آه لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي يغني عن هذا الكلام لان هذا هو معنى
العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان يراد
المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يحصل
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم
فلا يصفو عن كدر قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور
لا متواتر قوله مع قطع النظر عن القرائن انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه
في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون بالقرينة ليس كذلك
وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك قوله في حكم المتواتر
لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع ومثل

الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق قوله قوة للنفس ان قلت هذا ينافي ما تقرر في وجه
الحصر من ان العقل ليس آلة في الادراك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل القوة على المصطلح
فبعيد قوله وقيل جوهر هذا هو النفس بعينها والفرق والقلة على مغايرتهما فهذا قائل
قبل قوله سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى
العموم نفيه ود لنوف المخالفين قوله بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة
لا السمنية على ما وهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات
قوله يتناقض لان هذه النسبة عدم المعلومية الى ذاته وصفاته فيكون من قبيل النظر
في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما ينفي العلم لا الظن والعلم يدعون
الظن في هذه المسئلة ايضا قوله فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام
لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها
تعقول قوله فان قيل كون النظر مفيدا هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة
لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام
قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية
الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص
اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم الا الجهل به وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت
اليه ههنا قوله وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون
الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم توخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها
ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر كلي من حيث هو خصوص فاتحد ولا
تنبه هذا هو التحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك جواب الاوهام قوله من غير احتياج

الى الحد الاول ان يقال من غير احتياج الى السبب لان ما هو اول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب
وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلايم تقرير الشارح ستعرفه قوله فهو ضروري آه الظاهر من
عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الآلات
بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور ينتقض على الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات فالاولى
ما في بعض الشروح من ان البديهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضروري يقابل الكسبي
والاستدلالي وهما مترادفان قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا الخ كلها عبارة
عن العلم الحاصل بقوة بقوية انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا
لكن يرد ان بعضهم ادرج الحدسيات في هذا التفسير لتوقفهما على امور غير مقدورة لا نعلم
متى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي التفسير وجوابه ان الشارح حمل
التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو
موليها قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يشير الى ان الكلام في علم التصديق
وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي
وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه
وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري
كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد قرر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي
ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم السبب الخاص اعني نظر العقل
الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بالسبب
مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل
اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم
منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري



بمعنى الحاصل بدون فكر قوله حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعقده سببا
مستقلا غرض صحيح ادرجه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان قوله الا ان تخصيص الصحة
بالذكر لما لا وجه له فيبل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشارح صح عند الناس اي عاش اي ثبت
وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود قوله وكانه اراد كلمة
كان غير رضية ههنا فتامل قوله فبما يعلم الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف
كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك قوله فيقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد
انه نحو من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم واي ان العالم اسم للقدر المشترك بينها
فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والالاصح جمعه قوله لكن النوع المشهور ان الصحة
النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور
الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد
النوع الاضافي قوله ومعنى قيامه اي قيام العين او الممكن تقيده بالاضافة احترازا
عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم
كالسرير والمشهور انه ليس بعين قوله المتوجود في الموضوع اي ليس وجوده بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه به ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم والمكان
ثبوت شيء في نفسه غير المكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا قوله
ليتحقق تقاطع الابعاد رد بان التقاطع متحققة باربعة بان يتالف اثنان بجنب احدها
ثالث فيقوم عليه رابع قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة
كما في المواقف قوله ولا فرضا اي مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شيء قوله
عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده لا بطال احتمال نحو لا يدل
الدليل على عدمه بناء على غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر



جوهر مركب من جوهرين مجردين لجنس فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان
حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات قائم على
احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه قوله خط بالفعل مستقيم
لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية قوله وذلك انما يتصور في المتناهي
يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات
الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته قوله
الثاني ان حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فلو ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل متفرق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه
فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه متفرقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت
المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح قوله على ثبوت النقطة ان ثبت النقطة
نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فتلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم
المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز قوله وفي نفي الجزء دلائل اخر في الاخرة فيما فيه اشتهار الاولى
قوله التي ينبني عليها ودوام حركة السموات ازلا ودوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة
غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل ينبني عليه قوله فقيل هو من تمام التعريف
وقيل لا انما لاخراجها بالجملة ماذا هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وانما لا انها عرض فلا يصح اخراجها
قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان اه ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس
الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب راي الشارح او راي
بعض منهم قوله اما الاعراض فبعضها اه ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء
مطلق العرض لكنه مسلك خاص لبعض الاشعري قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد
على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والجواب هو

الى ايجاد الموجود بوجود قبله قوله والمنفك الموجب القديم قديم الا مستنر ان قلت يجوز
ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما يجيء
ثم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند الى امر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك
الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة قوله فان كان مسبوقا آه
لو قيل فان كان مسبوقا يكون في جزء آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث
قوله الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم
ان يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق
ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال قوله فهو جائز الزوال ان قلت
جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم
مطلقا وبه يتم المقصود قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه
الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض
سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة نفيها غير تامة منها
ما سبق آنفا ومنها ما يقال انه لا دليل عليه فيجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها وانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم نعم
عدم الدليل في نفس الامر لم وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبديهة لا بانه لا دليل عليه قوله حدوث الاعراض اي حدوث سائر الاعراض لحدوث
البعض دليل حدوث الاخر مدلول قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق
كما يوجد في ضمن جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع جزئياته
التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات

الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب
بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق قوله يشغل الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام
والا فهي يشغله الجسم والجوهر قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان جعلت الصفة
وكذا المجموع الذات والصفة بل يجوز وجوده وليس من جملة العالم فهذا لا يضر لما فيه من تسليم
المدعى ولا ينافي الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي
ثبت وجوده وحدوثه فيصح كونه محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات خلاف
كلام الشارح قوله ما يطلع على اي علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشيء لا يدل على نفسه
فلا يكون مبدأ له ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض قوله وقريب
من هذا ما يقال الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر قوله
من غير افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل انما هو دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد
ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل
دون بطلانه اشارة الى ما قلنا قوله وليس كذلك لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب
يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيتم بمقدمة اخرى وهي ان يقال ذلك
الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا ودخوله فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال المجموع المتوقف لكل علته اما نفسه او جزؤه
وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور قوله ومن شواهد
الادلة برهان التطبيق البرهان ... ان يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا يكون
الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وهو يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثها وما ذكره
بعض الافاضل من انها يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر فقد تحدث

آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق
الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد زمانا
واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس **قوله** فيما دخل
تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل الحركات الفلكية **قوله** فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما
البتة ولو سلم عدم الانقطاع فالضرر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى
لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى فان
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخل تحت علمه تعالى مفصلا ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له
كذلك فتامل **قوله** فان الاول اكثر من الثانية لان القدرة حاصلة بالممكنات والعلم
عام يتعلق بالممتنعات ايضا **قوله** وكذلك لان معنى لا تناهي الاعداد توضيحه ان لا تناهي
ما هو متفرع الوجود ولو ذهنا وليس لموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا
وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا يزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية **قوله** يعني ان صانع العالم آه اشارة الى دفع توهم الاستدراك
بناء على ان الله تعالى علم بالجزئيات الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الواحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله الخالق من يتوهم احد
فتامل **قوله** لو امكن الهان اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد
احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تامل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه
الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن
يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل
وههنا بحث ان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته

من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم
العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بحث الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على
الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان
ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا يحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهذا يكفي
في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين ممكن الفرق **قوله** اذ لا تمانع
بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد
معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع
من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه **قوله** امارة الحدوث والامكان
اي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول
المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق
مراده ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاء وهم
لا يقولون التخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك
اريد منك كذا ولا اجبرك **قوله** وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه آه
انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفسر ويمنع الملازمة على تقدير انتفاء اللازم على تقدير آخر
فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الآلهة
لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد واما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد انما
على تقدير التمانع الفرضي يجتمعان برفع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع الكف
المقدور فعلا واما على الاطلاق فيجتمعان يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفيهما لا ينافي

تعلقها يجب للارادة على وجه للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن
اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الاسود اليه الآخر ولا
فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر
من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اذ ليس المراد الحصر فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع
او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة
فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون قطعية على
الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع
المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال قوله
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة
لتم الامر لكنه بعيد قوله فلا تفيد الا الدلالة آه فيلزم ان يكون كلا الانتفائين في الماضيين
متواترين لكن يحتمل الثاني بالاول يجب لا في المقصود وبيان تحقق انتفاء الاول يحتاج لجميع الازمنة
بدليل تحقق انتفاء الثاني قوله من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة على تعيين
الماضي لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس مستقيم للقطع بتغاير
المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام
من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين الكل منهما مفهوما على حدة
قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد عليه ظاهره ان كل صفة محتاجة
الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله قوله اذ لا نعني بالحدوث الا ما يتعلق
آه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهي جهالة بينة وان قالوا الا سما
في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات قوله باقية

باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد
ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بالعينية عدم الزيادة
بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا الصفة بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم
تجدده قوله ان يحدث العالم على هذا النمط يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يحصل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد
ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار القادر عنه بالايجاب وايجاده بلا قصد لا يدل على العلم ولا
على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط
البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم والا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة
والاختيار وكل قادر عالم وحي فظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليهما تامل قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده
وعلى ان الجزء انه امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا قائما وهو ممنوع ايضا قوله كما في
اوصاف الباري يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد
يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا
ببقائها وعدم بقاء الاعراض قوله وان انتفاء الاجسام هذا اشارة الى اجمالي الدليلين
وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام
ضروريا وعدم بقائها ليس ابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا
قوله واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته
ووجود الواجب عين ذاته عندهم قوله وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا
لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بما يرادفه وما يلازمه كيف لا وقد يكون من موهمين للنقص وحينئذ
لا شك في عدم صحة الاطلاق في خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز

اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس ينبغي لان الطبيب
هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء قوله وباعتبار انحلاله اليها تبعضا وتجزيا
لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال مما منه التركيب بخلاف التبعض قوله لان معنى قولنا
ما هو من اي جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى ثم لها معان اخر
مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا ينطبق غرضنا بذلك لكن يراد ان يقال المعتبر ههنا
هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب قوله والبعد عبارة
عن امتداد يعني ان البعد امتداد وله نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب التسطيح
فهو النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة قوله
فيلزم قدم الجزء هذا مبني على وجود الجزء وهو خلاف مذهب المتكلمين قوله فيكون محلا للحوادث
لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين قوله
اما ان يساوي الجزء او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فتحقيق
زيادة الشيء على جزئه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد
والا يجاز ان يساوي الجزء الغير المتناهي نعم يلزم التجزي حينئذ لكن الكلام في لزوم التساوي
قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة
الى تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها قوله اما ان يتصف بصفات الكمال اه وجه ضعفه
ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب
ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب قوله واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم قوله او يؤول بتأويلات صحيحة بان يقال المراد بالعروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد

علم الخلق بوجه ومن الوجوه او بعلمهم ان كان مخترعهم

ومعنى اليد القدرة قوله وقد صرح بان المماثلة يريد ان هذا التصريح ينافي قولهم فلا يماثل
في بعض الوجوه كما في المماثلة والتوفيق على ما سيجيء قوله نقض استغراق الخصوص عليه
انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة
قوله لا يعلم الجزئيات الا من حيث هي هويات بل علمها من حيث هي كليات بها
كعلم المنجم بان في ساعة كذا اجتمع فلانا وهذا العلم مستمر قبله وبعده قوله ولا يقدر
على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول
المنافي للايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل
لازمة قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم
ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها قوله وان صدق المشتق
على الشيء يقتضي اه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل
الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم
وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى قوله انه عالم
لا علم له ان قلت ليس مرادهم انه عالم لا علم له صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية
لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات و [illegible] بعين ذاته وعالميته زائدة
قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه فيه تأمل بل المدلول هو اضافة
التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا نثبت
في غير الاضافة قوله وبه يعلم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال
وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال قوله وكون الواجب عالما
بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته قوله اشار الى
الجواب بقوله انما لم يصل اجابة بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات

وبين الصفات بمصباح بعض المصنف رحمه الله قد اختصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع
التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست بمغايرة ولان الغرض الاصلي
ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو ولا غيره فلا مدخل له في الجواب قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء ولك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور
تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره تنبيها
على ما بين القوم قوله لكن لزمهم ذلك قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام
وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا فلذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به
فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية لا نستفال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله
الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون
بالهية ذوات ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فاذا انحصر الكفر
في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول قوله هي الوجود والحيوة
والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له
ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات
نفس الذات لكن لا يلائم الصفة قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة
والا فواحد قوله تنقطع بان مراتب الاعداد من ان العدد هو الكم المنفصل
ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بانه نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال
العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب
قوله مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب
لا يتألف الا من وحدات بعينها لتلك المرتبة فاجزاء العشرة عشرة وحدات لا خمسان
ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات قوله فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان
القديم هو الازلي القائم بنفسه والمستلزم للكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلق ولا يخفى انه

انه لا يوافق مذهب المتكلمين قوله وانما لم نفسرها بما في الحكمة قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر
بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم قوله والآتية الى نفي ما يرد عليها
انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتنويع المذكور غير ظاهر قوله
قد فسروا الغيرية بكون الموجودين آه قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه
زيد وقدرته واجيب ان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه واللازم ان لا يغايره قوته
قوله اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا يرد نقض
بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا ثبتا قوله والعدم
على الازلي محال لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فيجوز عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف كما عرفت قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن
الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين
العدمين باطل كما ستذكره قوله بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات
المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار
بالصفات المحدثة قوله انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك
ما يعم الانفكاك في الوجود او في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع
في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران يمكن
انفكاكهما في عدم او حيز ان ثبت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما
قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل
بان ينعدم مع بقاء المحل قلت مثل هذا لا يلتفت اليه في التعريفات والا يمكن تعميم كل تعريف
بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه
يرد عليه الشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة قوله وكذا بين الذات
والصفات يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها

وترا وهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بامتناع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي **قوله**
لا يستغنى العرض عن المحل اى في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في
الخارج فلا يكون ان غريبن وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر **قوله** كالعلة مع
المعلول وبه يظهر خلل قوله العالم قد يتصور موجودا آه اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل
وبدونها غير مفيد **قوله** والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد آه يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم
غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان
الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب **قوله** وان يكون المعتزلة قد وقع في عامة النسخ ان
المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فضلا اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير بعض
ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة **قوله** ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم
تخلفه بدونه لا يقتضي الشبهة والجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه
قوله بحسب المعلومات عند تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة
متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل **قوله** تؤثر في المتجددات
بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به فتجدد
تعلقات القدرة كلها قديمة واما القائلون بالتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انه تعلقت
في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين **قوله** وهي بمعنى القدرة فذكرها
للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز **قوله** والسمع والبصر
هما صفتان مستقلتان غير العلم عند الاشاعرة واوّلهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
انها تتعلق على وجه يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر والانكشاف آخر قبيل
حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فحينئذ لا يرد ان يقال العلم بالمسموع
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول الشم والذوق

والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع **قوله** تحدث لها تعلقات حادثة
التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا **قوله** توجب تخصيص آه
واعترض بانه ان ساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى المخصص فيتسلسل والا يلزم
الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء
النسبة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح **قوله** بكون
تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي تابع
في الوقوع والوقوع تابع للارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي الفعلي
ثم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك تابعا لوقوع
الفعل ولا تخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه **قوله** انه يسبب
بكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادات
ثم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب **قوله** ولو شاء لوقع الخلاف
غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق **قوله** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه ان
الكاذب على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يصدق لا خبار يحصل في ذهنه صورة
ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم
ان هذا المقام مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده من انفسنا
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام
الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات
الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور
الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك
المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق

قوله كمن امر عبده آه فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض
عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فلا وجود صيغة الامر لا حقيقة والحق ان لا تعبير
عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اي التي ثبت مغايرته
للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا قوله الاجماع وتواتر النقل
من الانبياء قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
وكلامه وعلى تصديق نبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم
الدور وبين كلاميه تدافع لا يخفى التوفيق من التمحل فتامل قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق
وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويأولونه
بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة
واما الكرامية فقائلون بحدوثه قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة
والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة
كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام
بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة تعتبر كثرتها
بحسب تعلقاتها قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان تخصيصه الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف
الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق
عليه انه زيد من حيث هو كاتب قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الكل قوله كما اذا قدر الرجل آه اعترض عليه بان فيه ما على الطلب واما حقيقة
فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام شيئا اصلا وانه قطعي
البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصحيح والعبثي والسفه هو الامر الصحيح للمعدوم قوله
لئلا يسبق الى الفهم فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ والكلام انه بالعكس واضافته ... القرآن



١٦

على الترادف قوله وانت خبير بان المتحرك آه يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت
الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والاصح ان اتصاف الباري تعالى به بالصحة بحسب اللغة
قوله يراد به الالفاظ المنطوقة آه يرد عليه ان هذا جواب آخر لا يخفى جواب المصنف والتفصيل
انه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة
مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن
بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل قوله
خص باسم الكليم وقال بعضهم خص به لانه سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد قوله انما هو باعتبار انه
قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا وبكونه ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل
وجوابه ان النقل يهجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة
لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في اللفظين مشكل ضرورة
في التزامه قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم يرد عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما نقرأه كلام الله تعالى بل شبهه وفيه نظر للقطع
بان ما نقرؤه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي بلسان جبريل وان اسما للنوع القائم يلزم
ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون
الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص
الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص قوله ليس مترتب الاجزاء بل
يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء قوله
وتعبر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما
في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها قوله يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما يجيء الحد
الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له قوله مجاز اطلاقي

كل ما تجدد هو يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي
مسلم ولا مانع منه قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل ويرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون
تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ما يرد عليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف
البارى تعالى ازلا لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك
فى مواضع شتى قوله وتبنى هذه الادلة كالتزاما على الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب قوله
ولا دليل على كونه صفة اخرى وبخط البال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن
غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى قوله والمكون حادث بحدوث
التعلق او بكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو المراد بالمتن قوله
ويقال اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان
قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله
ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس لشيء التسبيح نظائره توسيعا للدائرة الا ترى
انه رد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب
الزاميا قوله ومن ههنا اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية والقديم بخلافه
قوله وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره
لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالتقرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون
وليس بشيء لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عندالخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة
ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات
قوله لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لكن
غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام
الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله

ويكون قوله كالتقرب نظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا
فتدبر قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد
قوله فقدم منه القدم اما لغوى فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى
بان يراد بطلان قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين قوله
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل
على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال
اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضرورة نعم قد يناقش احتمال الواسطة قوله بمعنى الانكشاف
يشير الى ان الرؤية مصدر مبنى للفاعل صفة الرائى قوله بمعنى ان العقل هذا هو الامكان
الذهنى وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به قوله ضرورة انا نفرق يرد عليه ان اريد الفرق
برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لان الفرق بالبصر بين الاعمى والاطلع
والتحقيق ان الفرق بدخل من البصر لا يقتضى كون المدرك مبصرا قوله اذ لا رابع يرد عليه ان
التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية و
المذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب
فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن قوله والامكان الخ وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن جعف وفيه نظر قوله ولا مدخل للعدم فى العلية لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف
العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود قوله
ويتوقف امتناعها اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد الشرط او وجود المانع
لا يمنع الصحة المطلوبة قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية جواب لسؤال فالواحد النوعى قد يعلل
ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع وهو لا يدفع الاعتراض
عن الطريق المذكور ويستلزم الاستدراك اذ الغرض رؤية الجوهر والعرض والاشتراك الصحة

بينهما ولاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يمكن ان يقال اذا رأينا زيدا
لا ندرك منه الا هوية ما هو مشتركة بين الواجب والممكن قوله انما ندرك منه هوية ما
رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل لمرئى خصوصية الموجودة
فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على
ما لا يخفى قوله والتعلق بالممكن لكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان تعدم المعلول لعدم العلة
والعلة قد يمتنع عدمها والترجيه ان الارتباط يجب الوقوع لا الامكان قوله وقد اعترض
عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى واجيب بان النظر الموصول الى نفس الرؤية
فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه او يناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف
ويرد عليه ان المراد هو العلم بهوية الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه لكن يخاطبنا من وراء
الجدار قوله ان كانوا مؤمنين روى ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين
للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا بعدما امنوا فلا اشكال اصلا قوله والجواب منع
الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية
المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى
كذا فى شرح المقاصد قوله كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاستحالة
عدم انتفاء كل نقص عن العدم كما ان الاصوات والروائح لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها
مقرونة بسمات النقص والحق امتناع الشى لا يمنع المدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك
واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى قوله لكان عالما بتفاصيلها واتا الكسب
فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول فائدة الوجود
بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى قوله بل لو سئل عنها ولو فى حال المباشرة لم يعلم
مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا

بشعوره او ان لا يدوم قوله اى علمكم على ان ما مصدرية ينبغى ان يحمل العمل
بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول ايم
مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود والتاء الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف
الضمير من تكلفا قوله افمن يخلق كمن لا يخلق الاية قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر
لكنه خلاف الظاهر قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق ههنا
مناطا لاستحقاق العبادة وورود الاية السابقة فى ذلك المقام قوله لبطل قاعدة التكليف
وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة قوله والمدح والذم والثواب والعقاب
قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب
والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل
عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قوله اشارة الى خطاب التكوين
اى قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون
قوله وهو عبارة عن الفعل يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهى من الصفات
الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى
الى التكرار قوله والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب
بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير ان رضاء
القلب بفعل الله بل يتعلق صفة ايضا لا ستره فى صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم
الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولان سائر الحيثيات كما
يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمقصود
الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتامل قوله كما فى عبدة الله فال المعتزلة

انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم
وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس الشئ اذ عدم
وقوع مثل هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لانهم من الارادة الغير المجردة
الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة
مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض ونفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى
قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط
بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري
او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع
التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او المجموع القدرتين على ان يؤثرا
في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود هنا ان للعبد فعلا بسبب القدرة
سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري
ويجب ان يعلم جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر قوله لما صح تكليفه لبطلان تكليف
الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا
على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار
الفعل قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة
الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك قوله فيجب
والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع
وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة لجعل

الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون
المجبور الخ بيان بالنسبة صح

محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق
الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة
لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم قوله
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم لا دخل
له في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا توقفت على علمه تعالى صح
باختيار من العبد للفعل فتامل قوله تحقيق الاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو
المقصود هنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى
فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الالهيون فمذهب الاستاد
فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع
ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته ايجابا
لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق قوله وايضا منقوض الخ توجيه النقض بالعلم ظ
واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الفعل حال
ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وسبب
تعلقها تعلق علم موجب لها او لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتدبر قوله مدخلا في
بعض الافعال الا بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتاثير اذ
لا حكم للضرورة فيه قوله وتحقيقه ان صرف العبد القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو
تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة
قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما يجي لان صرف القدرة
متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد
القدرة والا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بوجودها عند قصد الفعل

ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في تلك رماه فقتله فان الرمي باعتبار
افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت قوله وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك وهذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل قوله ونحوه وكل منهما
بما هو له قبيل الجنيد لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه انسب تركه من مذهب المعتزلة
وليس بشيء لان كلا من المؤثرين مستقل بل لمن دخل في التاثير على ان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس انسب من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا بحال
في ملكه الا ما يشاء قوله وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور الى انه شرط
عادي كيبس الملاقي له وذلك ان تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف
تاثير الفاعل عليه عندهم تامل قوله فكان هو المضيع لتركه ايا وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح ولا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما
يجيء قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قوله
لما تقرر من امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم قوله
فقد اعترفتم بان القدرة الخ حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري
وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا وقد ادعى المعتزلة جوازها قبله الا انه لا بد
من مثل سابق كما ستعرف به قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام
العرض بالعرض ورد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله قوله ومن هاهنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي
وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر والتاثير
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او سواها مقارنة وبدونها
سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع

لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا قوله وانه يمتنع قيامها اي قيام الشيء وبقائه
معا بالمحل بمعنى تبعيتها له في التحيز والا فليس حصول احدهما صفة للاخر اولى من العكس بل الكل صفة
المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا للاخر لخصوصية ذاتية
بينهما قوله المراد سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل
ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا هو الاقرب الى الحق بما افاده
بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه
ولوضوح الامر شرع في عد سلامة الاسباب وصفا له يجيء على نهج الاستطاعة والترتيب
ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية عند القصد الى الفعل فبعد السلامة
لا حاجة من جهة الا الى القصد قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق
على ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن
لكن تعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا
ويجوز عنده خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع اتفاقا فهذا توجيه نفي تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه
وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون ما لا يطاق
بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول بجواز عدم التكليف
بالبعض الوسع اي ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه توجيه قوله وانما النزاع في الجواز
ولك ان تاخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان
وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
في ان لا يصدقه واذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع التكليف بالمرتبة الاولى

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة ويكون
من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال انما هو تخصيص اية لا يؤمن والتكليف
به اذا وصل اليه ذلك التخصيص وهو ممنوع اما قبل الوصول فلو اوجب هو الاذعان الاجمالي لان الايمان
هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب
ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان
بحسب الاشخاص **قوله** وتقريره انه لو كان جائزا اه لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع **قوله** فلا يتحقق
الكسب بالمباشرة فيما بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات **قوله** ولهذا لا يتمكن العبد
يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة
السبب لان صرف الارادة والقدرة الى الفعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه **قوله**
اي الوقت المقدر لحيوته لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل **قوله** قد قطع عليه الاجل اي لم يوصل اليه فانه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه و
حاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى زيد زمان بطلان حيوته قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل
يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله
كذا في شرح المقاصد **قوله** اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت
لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله ولا يستقدمون عطف على الجملة
الشرطية لا الجزائية فلا تقييد بالشرط **قوله** واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية
والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له **قوله**
والجواب عن الاول اه وعليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب

ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير
والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني **قوله** لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال ان
المقتول بطل حيوته باجل القتل **قوله** فيأكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق
بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد
لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ولا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق
الرزق على المنفق لكونه بصدده **قوله** بملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعي والاخلال عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجي ان شاء الله تعالى فيندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره
اذا اكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك
فالدفع ظاهر **قوله** ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة **قوله** ان من اكل
الحرام طول عمره اجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه لسوء
اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما **قوله** اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشية الله تعالى وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية **قوله** ومثل هذا اما قد فهم بعيد
لجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم
واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في اول الآية واخرها على الحصول
قوله وهو باطل لقوله تعالى وايضا الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل
وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم
للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد
التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل
وفيه بحث لان التمكن نفسه فضيلة والذم من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه

في تغييره احق الفضائل التقديم والسبق في استيجاب التعظيم نعم الكفر عام للكل فلا يناسب
قولهم فلان يهدى لكن هذا وجه آخر قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي
ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد
على هذا انه بيان في التفسير لخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام
من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز بمعنى الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم
بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة قوله والمشهور ان الهداية
يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشرع
والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي والعرفي فلا منافات قوله والا لما خلق الكافر
او الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعويض بالتنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا هذا وان تخير
جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر قوله ولما كان له منة على العباد
فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور للغير لمفرط البخل والسفه فلزوم البخل ونحوه حيث تعلق قدرة الله تعالى
بالترك يستحيل ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب
المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له لانا نقول
لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت قوله وجوابه
ان في ما يكون آه حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى
وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته حتى عليه المعتزلة جوزوا
ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه
على ان عدم المغفرة اصلح وتجويز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب
عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز

فالتجويز على ذلك التقدير المحال للاستحالة لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو
انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب
عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات قوله ثم ليت شعري ما معنى
معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذين ابطلها وجوابه انهم جعلوا الاخلال
بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المخل بالترك يستحيل وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو الوجوب
الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويستندون به الى الغاية الازلية
ولهذا اضطر المتاخرون من المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز
الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب
بان الوجوب حينئذ بمجرد التسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى
مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب فان عمم هذا
الاستحقاق الشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعضهم المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل يكون وجوبا عقليا قوله وهذا ظاهر اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك
على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى قوله لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم العقل على النقل
فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء
ونحوه قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى
على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة دليل على ان العرض
قبل ذلك اليوم قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب
من غير تراخ قوله حياة ولا حيوة آه جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وانما
تعذيب الاكول لخلق نوع الحيوة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في الجوف في خلال البدن
فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا قوله لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الموتى لاول فيها

وهو تبدل الاسعاد والاشقاء فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا
بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها والا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول
هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور وجوده فلا يعتبر عدمه في البقاء
لا يعتبر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبتدا هو الموجود في الوقت المبتدا والوقت ههنا
معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو خلف
واجيب بمنع الاستحالة فان في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وفيه بحث
يجوز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين
المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا يتخلل الزمان بين
الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض ونفسه
ثم لا يخفى ان معنى التخلل تقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي **قوله** لان ما
ذهب بعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب
بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها
الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها واثارها فالتفريق هلاك للكل **قوله** والاجزاء
الماكولة فضل في الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها
شخص آخر قلنا لعل الله يحفظه من ان يصير جزءا اصليا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا
اصليا له وفي الوقوع لا الجواز **قوله** وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل ذلك
بانتفاخ لا بضم آخر والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح
المتعلق به **قوله** قلنا انما يلزم التناسخ آه حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين
بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء

بناء على ان بدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عينه لا اول فيعترض بان قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل **قوله** ان كتب الاعمال
هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية **قوله** لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر في الخبر ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف
قوله وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون الطعم لذيذا فيستلذ بريحه وطعمه عند الشرب ان
ان وقع **قوله** من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب
بالظمأ من شربه وان دخل النار **قوله** ادق من الشعر واحد من السيف كذا ورد
في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول
الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على ان رواية
غريبة فلا يعارض المشهورة **قوله** واسكانهما في الجنة والقول بان تلك الجنة كانت
بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا
اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون
ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل **قوله** بجعلها للذين اي يخلقها لاجلهم فان قلت
يحتمل ان يجعل للذين يفعلون بان يجعل غير الحاصل بجعلها كائنة لهم لا نفسها قلت يمكن ان تعالى
ان المتبادر من جعل الدار للذين تمكينهم التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكين
بالفعل فعدول عن الظاهر **قوله** اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط
ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم **قوله** واما المراد بالدوام بانه آه
يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يجدد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات

ولك ان نقول هلاك كل شخص وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا قوله بل يكفي الخروج عن الاتساع
به اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يخفى بل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع قوله الشرك
بالله ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافساد انواع الكفر يبقى خارجة قوله
انهما اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
والتوجيه ما سيجيء من ان المراد بالكبائر جنايات الكفر قوله بطريق الاستحلال اي على وجه يقيم
عذره حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي قوله لما اجمع عليه السلف
لا يقال الاجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه
وهو غلط والا لما خالفه الحسن قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال التخلف
يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك الظاهر
القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن قوله على رغم
انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه
يقال فعلته على رغم انفه اي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
اي ثبت هذا على رغم انفه قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة
يتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل
الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم النفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله قوله فمن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب
ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا قوله
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفران النعمة قوله ان العذاب
على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعني الكون
على الكذب والجواب انه ادعائي لان عذاب الكفر معذب ولعلكم بالكذب وقس عليه نظائره
قوله والله لا يغفر ان يشرك به اي الكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين

كانوا مشركين قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض المتكلمين الى امتناع المغفرة
عقلا بناء على بعض الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبهم وهو
قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول الشيخ العقل ينافي قولهم بجواز الشرع الخ القبيح
ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لما فيها من الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التعذيب
قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التوقيت متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التوقيت بوجه آخر
غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيجوز وجوب
جزاء الا ابدا دعوى بلا دليل قوله والمعتزلة خصصوها قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض
بانه لا يصح تخصيص الكبائر الموصوفة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية
اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية
وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح تخصيص الصغائر لان مغفرة
الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر
جمعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها
ان شاء الله تعالى قوله انما يدل على الوقوع دون الوجوب انما اسقط ذكر
ههنا رد التمسك بهذه الآيات في الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص
الخ قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم وفيه جواب آخر قوله وهو تبديل للقول بل كذب مستنقف بالاجماع
والقول الحق ما رآه هو ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على
المشية وان لم يصرح بذلك فخلف الوعد لا كذب ولا تبديل قوله ويجوز العقاب
على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
في اثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل قوله اجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر حاصله ان الكفر يقيد المشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر

او اشخاصها وسعوة ما عدا الكفر غير متعينة الاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل
والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه قوله والشفاعة ثابتة
اي المقبولة ثابتة لا يخال ترتب المكروه المستحق ح ومان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم اهل
الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة لان ح آه الادنى لا يلزم ان يكون ح آه
الاعلى الذي له ح آه عظيم ولو سلم فمعنى المراد حرمان الشفعية او حرمان الشفاعة
لرفع الدرجة او لعدم الدخول اولا في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم
الوقوع قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعم الكبائر قوله يدل على
ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال
وتحقيق الباس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر قوله ولا يقبل منها شفاعة
ظ لانه ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى
ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها فعلها تقبل بطريق آخ قوله بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص ح واعترض عليه بان النفس نكرة
في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في
رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها
عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم
على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة من حيث وقوعها في سياق النفي كونه عاما فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا قوله
يجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف تخصص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة
على العموم لا ارادته قوله فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب عن الكبيرة
ممنوع والصغيرة المجتنب غير مفيد فتامل قوله لانه باطل بالاجماع لان ح آه الاعمال
هو الجنة والخروج بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه
في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه قوله ان الذين وعملوا الصالحات بنى هذا الاستدلال

الاستدلال على ان عمل الصالح لا يتناول الزكوة ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير
الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال قوله وقد جعل ح آه الكفر اي على الاطلاق من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية هذا
الدليل الزامي والا فنقول انه تعالى لكونه لا يوصف بالظلم قوله مضرة خالصة قالوا لولا الخلو عن
لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا
لكنه غير مفيد ههنا قوله قد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام
بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة قوله وما انت بمؤمن
لنا الاقوى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام
في لنا تقوية العمل لا التعدية قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر فيه منسوبية
الصدق الى الخبر ونسبته له من غير اذعان كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له
يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين قوله صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا ان قلت يرد عليه ان يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصديق وانه باطل بالضرورة
او لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان او يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي
فبقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد
ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق
المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما مستلزما الى بيان الحاجة
الى المنطق لجميع اجزائه قوله كان اطلاق اسم الكافر وقوله بجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصور في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله وذكر في الذي
شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من الامارات قوله لا يحتمل السقوط ان قلت اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي قوله التصديق بان

في القلب ينافي ما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك فلا يجتمعان **قوله** والذهول
اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما
حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل **قوله** حتى كان المؤمن اسماً آه
ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان **قوله** واما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم في العمر
وان لم يظهر على غيره **قوله** والنصوص معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب
فليس الاقرار جزءاً منه واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فللاتفاق على ان الايمان
في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان
خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص
الايمان اللغوي قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق
فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة **قوله** هلا
شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان **قوله** لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى عندهم
انه انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة **قوله** حتى لو فرضنا
آه يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع
الشرع واللغة فيبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول
اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضاً قالوا ان من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق
له الاقرار لم يستحق الجنة **قوله** ويسمى مؤمناً لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند
اهل الشرع واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامر الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ

اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما اي الكرامية ان الاقرار
يسمى ايماناً لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضاً لكنه يخالف ظاهر كلام
القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر **قوله** ولا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يخالفهم
يجعلون مواطاة القلب شرطاً لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية
ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب **قوله** وايضاً الاجماع منعقد رد آخر على
الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم **قوله** مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة
واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها وبل جبرئيل خارج الاعتبار
خطابي وكفى بالله حجة **قوله** لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشيء شرط ايضاً
قوله وهذا اي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره عليه السلام كذا
في بعض شروح العمدة وشرح النظم الاوحدي **قوله** ولا خفاء في ان التفصيل ازيد
لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها
فتأمل **قوله** وحاصله انه يزيد آه كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو
ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلهذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام
عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة صح **قوله** وفيه نظر لان حصول المثل آه
قد يمنع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **قوله** ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فرضاً كان او نفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضاً
فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل لما لم يجعل جزءاً الا انه جزء ايضاً
وكذلك بعض الفرائض قد يقع فيقع جزءاً من غير ان يشرع كذلك كزيادة النوافل
والقيام بحجها في الصلوة وايضاً قد ينقض بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة
عن الفقير او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل

لمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء و به يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها
طاعة او واجب كذلك فتدبر **قوله** وبهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التكليف
بالشيء يجب نفسه غير التكليف بوجوب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف
بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى
آمنوا بالله والحق ان النظر مقدور ولو بالواسطة ويجب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه
عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف
قوله ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بغتة يكون
مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو اليقيني الذي
يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت
التصديق الايماني عنده نوع من التصديق المنطقي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا
هو توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام
قوله بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلق
فتأمل **قوله** ويؤيده اي الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وانما قال كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يوجب
على الاتحاد وكقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس الا غير
الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من يبتغي في غير العلم
الشرعي فقد سها ليست تحكم بسهو من يبتغي في علم الكلام **قوله** وبالجملة آه تصوير للمدعى يعني
ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو الاعم من الترادف والتساوي
ويثبت بكل منها **قوله** فما اخرجن آه آمره اي فيما ارسل وكلمة ان تقول الامر

يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصديقا عنده فتدبر صح

اي لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين صح

الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا **قوله** الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
وهو تصديق خاص فان التسليم لله تعالى الحق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر
قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق
مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا اسلمنا **قوله** فان قيل قوله عليه السلام آه هذا معارضة
في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب على الاتحاد وقد يقال اذا اشترط في الشهادة مواطاة
القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على
الشارح وليس بشيء لان مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم
الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام **قوله** وذهب بعض المحققين آه حاصل كلامه
ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان
فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال
في شرح المقاصد هذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع **قوله** بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر آه يعني ان المنجي والمردي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر يعني
قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله تعالى ان يختم له بالسعادة
كذا في شرح المقاصد فلا ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات
على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط **قوله** بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه
اي ان يرجح جانب الوقوع ويخرجه عن احد المتساويات كاستقامة احد الطرفين مع قرينة
والمنة ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام الفن
مستغن عن هذا التوجيه **قوله** وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عليه السلام
بين امر الدين والدنيا لكل من الناس وكذلك من كونه لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه
كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم امنوا ببركته عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب
سوق هذا المقام **قوله** وسيأتي اذ يظهر بخلاف آه قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن المتنبي

بلغت التحصيل والتصحيح الى هنا

شبه الجادبانه مفتر كذاب قوله واجيب بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة على
شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث
فتذكر قوله على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا
الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفي حواء
في الجنة قوله لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه
امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى اقذفيه في التابوت والحق ان الامر
بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك قوله وقد يستدل
ارباب البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين والاجمال
ومبنى الاستدلال الثاني على انه يكمل الفتح على وجه لا يتصور في غير النبي عليه ومبنى الثالث على
تكميل الكل على ذلك الوجه ايضا وليس لهذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة قوله لكنه
يتابع محمد عليه السلام وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء
شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون
من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب قوله على اشتماله
على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن قوله اما عمدا
فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة
المعجزة وهو محال وهكذا في التسهيل وقال القاضي لان المعجزة فيما يعد اليه واما ما كان
لا عمدا فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني
ما سوى الكذب في التبليغ قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة
يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ان الغاية

ان الخفاء في الظهور والكلام في الصدر قوله اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار
الاسلام حينئذ القاء النفس الى التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى
الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن
نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض
الصور باعلام من الله قوله فمصروف عن ظاهره اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم
فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا
الخاص المقابل قوله ولا شك ان خيرية الامة آه فيه لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة
انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم قوله لانه لا يدل على كونه آه قد يقال
المراد باولاد آدم عليه السلام في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه
وقد يوجه ايضا بان في اولاد آدم من هو افضل منه نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا او قد قيل ان آدم عليه هو الافضل لكونه ابا البشر
والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر قوله بدليل
صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناول
امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالاولوية
قوله صح استثناؤه منهم تغليبا فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة منهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة
تغليبا قوله وهو واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت من حيث
خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك
ان تقول كلها كلام الله اي دال عليه فمعنى الواحدة ظاهر والاول لقوله كان القرآن كلام واحد
قوله اي ثابت بالخبر المشهور يفهم ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق
الآحاد وهو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها قوله واجيب بان الرؤيا بالعين
وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل

نكرة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي **قوله** والمعنى ما فقد جسده
والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها
حكاية عن الثانية **قوله** كمون الاستدراج ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
قد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا
الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج
قوله وايضا الكتاب ناطق آه ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لا معجزة
لزكريا عليه السلام والثاني لسليمان فنقول نحن لا ندعي الا ظهور خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى
النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي عليه السلام هو من امته
وسياق الآية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا
عليه السلام علم بذلك والا لما سئل بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على
ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم **قوله** بينا رجل يسوق اعلم بينا
بالالف للاشباع وبينما بما الزائدة من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة
الى الجملة الاسمية وبينهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجاة
فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في تلك الكلمتين **قوله** فقال الناس اي
عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي يسمعها من الملك قال الناس تعجبا
بقرة تكلم اي اتكلم فحذف احدى التائين فقال عليه السلام امنت بهذا اي صدقت
الملك بما سمعت منه من تكلم البقرة **قوله** اشار الى الجواب بقوله آه حاصله ان الاشتباه
عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم
الادعاء لا اشتباه لان كرامته له معجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب لان على الكرامة

الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر
قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال النبي عليه السلام والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الفوق
لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من سائر الامم ايضا
قوله بل اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات
قبله عليه السلام وان اريد بعد بعث نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين
لم يفد التفضيل على سائر الامم **قوله** لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام وكذا ادريس
والخضر والياس عليهم السلام آه قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء
في زمرة الاحياء والخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء **قوله** لم يفد
التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل من ذلك
قال سابقا والاحسن **قوله** على هذا وجدنا السلف اي اهل السنة وقد ذهب
الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما **قوله** فلا توقف جهة
لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة
واما كثرة الفضائل فمما لا يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات **قوله** قد اجمعوا يوم توفي بضم التاء
على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته وقال لا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر ويكرروا الى سقيفة بني ساعدة اي الى ذكره **قوله**
بل عن خطا في الاجتهاد فانه معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل
اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه
قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين
قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فانه وجوب المعرفة يقتضي

وجوب التحصيل وهذه الادلة تبطل الوجوب وآما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى فلبطلان
قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان عن الامام
والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وجعلتهم
وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس
اماما وذلك بالنبوة قوله فبعض الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية
ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن مجرد اضطرار فلا اشكال اصلا قوله مع عدم القطع بعصمة يرد عليه ان الشرط هو
المعصية وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل الشيع
غير معلوم قوله غير معصوم لايلزم ان يكون ظالما لان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم
خلق الذنب وعدم العدم وجود فكيف لايكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة
العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان
من ليس له تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية
لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو
رأي اكثر المفسرين قوله لا تزيل المحنة اي التكليف يسمى بها اذ به يمتحن الله تعالى
عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله قلنا غير الجائز هو نصب آه وقد يجاب ايضا
بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة
ولا النصب والتعيين وحينئذ لا اشكال اصلا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق
لايقال بل ينعزل لقوله لاينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو اعم من الابتداء
والبقاء لانا نقول الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر اي الراقي لا البقاء له وانما الباقي
هو الوصول بمعنى الحال بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال

الافعال للحدوث فيتناول قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه انه ان اريد
بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لايشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق
فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع ثم قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين و
لايوثق باوامره قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصده آه اعلم ان مباحث الامامة وان كانت
من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومال فرق اهل
البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا
للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين قوله ولا نصيفه هو مكيال
مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء النصف فالضمير للمد قوله فبحبي احبهم اي فاحبهم بحبي
بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وكذا قوله فببغضي ابغضهم قوله فلانه
يعلم من احوال الناس آه هذا انما هو في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاخبار
كاكل الربا وشارب الخمر والخروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه
المناط قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء آه الاولى ان يذكره في مباحث النبوة لانه من
مقاصد الفن قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب
من الذنب كمن لاذنب له قوله لايقال هذه ليست من النص على ان اللفظ اذا ظهر منه
المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك
المراد فنص والا فظاهر واذا خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل
او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي لكن
المستحل مأول لا في غير ضروريات الدين فما وقع بين الفلاسفة ككلامهم في حدوث العالم ونحوه لايمنع كونهم
في غير الاجماع القطعي المتفق عليه واما كون المنكر فيه خلاف قوله موافقة للحكمة اي في حد
ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما تفصيل





من الكفر فالحكم فيه ليس ذاتيه فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل الاشخاص والازمان
قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار اي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه الى آخره قوله
ومن قواعد اهل السنة آه مبنى هذه القاعدة انه لا يكون في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم
وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل
قوله ومطابقة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن قوله ان له رئيا
من الجن قال في الصحاح يقال به رئي من الجن اي مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن
ورئي على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رئيا وهو اسم للقرين من الجن قوله
فقال الملك من المتظلمين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من
المتظلمين في قضائه السابق اي اولم يصح وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور
الدنيا ولا يستجاب في الامور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث قوله اسيد
الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة قوله خسف
المشرق خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض قوله والقضية المحكوة اي القضيا
يعني القضاء اسم كالفتوى ومعناه ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو
ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى
اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه القضاء ما قضيت وحكم بذلك
واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان احق كما يشعر به
قوله غير هذا ارفق قوله وقد اجتمعوا على ان الحق آه اعترض عليه بان الاجماع في الحكم
الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت
لا مظهر له قوله لا نخوضه في العموم اعترض عليه بانه ان اريد الفوق بالنسبة الى الحكم

الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول
المسئلة قوله فللوجوه الاول ان الله امر الملائكة آه الوجهان الاولان يفيدان تفضيل
رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة قوله وقد خص من ذلك
بالاجماع آه واما ان يخص من آل ابراهيم عليه السلام وآل عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل
الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على
عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الآخر على المجاز اولى من
حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر قوله اشق اي ادخل
في الاخلاص فيكون افضل وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة
في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء مما
لا يقبل في حق الانبياء ويظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان
بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تم بعون
الله الملك المعين والمستعان واليه التوكل
في كل زمان وآن تم تحرير هذه وقت العصر يوم پنجشنبه
اربعة عشر من شوال المكرم
ماية واربعين [illegible]
والف

٢





هو حسبي

اعار الكتاب بهذا الكتاب بمعرفة الفقير لعنايته العلي القدير
محمد حمزة الحسيني المدرس بدار الحديث ... امير
حامل اسعاله بسؤال كتابه الولد البالغ انه غفر
في صدر الماطوله عوده

يا ربِّ واجعل جوابي للنكير غدا — في اللحد اذ لم اجد للنفس اعمالا
آمنت بالله والرسل الكرام كما — امليته ربِّ للنفي اجمالا

يا رب واجعل جوابي للنكير غداً — في اللحد اذ لم اجد للنفس اعمالاً
آمنت بالله والرسل الكرام كما — امليته ربّ للنفي اجمالاً